

La política, los otros y la memoria

Antonio Gómez Ramos

Profesor de Filosofía. Universidad Carlos III

Sólo la *polis*, para Pericles, nos ofrece la garantía de que nuestras acciones no serán olvidadas. Luego la política, y la lucha por el poder, se convertirán, en alguna medida, en una lucha por apropiarse del pasado. También las identidades se construyen por la vía del recuerdo y en confrontación con el otro, dando lugar a la pluralidad y al cosmopolitismo, más o menos aceptado. Frente al desgaste y la despersonalización que conlleva la macrohistoria moderna, las múltiples historias, las historias de los otros que escapan por los reuiclos de la razón universal, enriquecen nuestra vida y vigorizan la *polis*.

Vivimos siempre en comunidades políticas, no porque hayamos dejado de ser bestias o dioses -las dos clases de seres que, según Aristóteles, no necesitaban sociedad-, sino porque, en verdad, no queda más remedio. De todos modos, tampoco sabríamos vivir fuera de ellas; y de lo que se trata, una vez establecido eso, no es tanto de si sabemos hacerlo cuanto de las razones y argumentos que damos, a los demás y a nosotros mismos, para justificar que vivimos y cómo vivimos en comunidades políticas. Son éstas un tejido de interacciones entre seres humanos, y las razones y argumentos que éstos se den para estar en ellas constituyen su carácter en no pequeña medida. Por eso, tales argumentos no son patrimonio exclusivo de la ciencia política, sino también de los propios actores de la política. Uno de estos tuvo lo que puede pasar por una buena idea.

Pericles, al final del primer año de la Guerra del Peloponeso, pronunció un discurso fúnebre por los atenienses caídos. En él argumentaba que merece la pena vivir en una *polis* como Atenas, entendida como convivencia libre y organizada entre hombres diferentes, porque sólo la *polis* ofrece una garantía a "quienes han obligado el mar y toda la tierra a ser accesibles a nuestra audacia", de que sus hazañas no caerán en el olvido. Atenas, esa comunidad política donde todos los ciudadanos son libres e iguales, y donde se da libremente el intercambio de ideas y modos diferentes de vida, hace innecesario a un Homero -cuyo canto sólo inmortalizaba a los héroes y a los dioses-. Gracias a que viven en la *polis*, los ciudadanos comunes recibirán el mismo trato que los héroes más grandes, pues tanto si caen en el combate como si sobreviven y realizan las mayores hazañas, permanecerán en el recuerdo de los contemporáneos y de

las generaciones futuras, recibiendo de ellas el "elogio que no envejece". Los héroes reciben a veces grandiosas tumbas y sobreviven siempre en los cantos de la *Odissea*; los que han vivido en la *polis* tendrán la tumba más insigne, que no es "aquella en la que yacen, sino aquella en la que su gloria sobrevive para siempre en el recuerdo, en cualquier tiempo que surja la ocasión para recordarlos tanto de palabra como de obra".

Así entendida, lo definitorio de la *polis* no es el subvenir las necesidades materiales que al individuo aislado le sería imposible satisfacer por sí solo, ni tampoco un contrato que alivie los penosos rigores del estado de naturaleza. La *polis* es, sobre todo, una "especie de memoria organizada" que guarda y conserva las acciones de sus ciudadanos. Para ser más precisos: la política, el "compartir palabras y acciones"², es lo que a los griegos se les ocurrió para poder hacer frente a la fragilidad propia de todos los asuntos humanos y la frustración que sus acciones casi siempre conllevan. Los hombres son lo que son por sus acciones; pero éstas, una vez puestas en obra, desatan un proceso irreversible, provocan una cadena de consecuencias tan impredecibles como ilimitadas y, una vez realizadas, quedan desprendidas de su autor y resultan, en el fondo, anónimas. Frente a las propias acciones, los sujetos quedan desguarnecidos e impotentes; pero, convertidos en ciudadanos, su fragilidad recibe el almacén de la memoria. De todas las actividades humanas, la acción y el habla son, sin duda, la más fútiles y las menos tangibles; pero justamente la *polis* las hace imperecederas. El espacio público que da consistencia a la ciudad, ese espacio donde acciones y palabras tienen lugar y brillan, se sostiene porque, en lugar de dejarlas desvanecerse

como de un modo natural ocurriría, la capacidad rememorativa de la *polis* las recuerda "tanto de palabra como de obra", siempre que surja la ocasión.

Para el lector apresurado, conviene quizá aclarar que de este argumento no se deduce todavía un imperativo ético de la memoria de los que tan en boga están hoy día, y que no es ajeno a lo que hayamos de decir aquí. Tampoco está dicho nada sobre los usos y abusos de la memoria por parte de los agentes políticos en competencia, o del poder mismo. En realidad, si se pueden dar esos abusos o se llega a plantear ese imperativo es porque, como hemos expuesto hasta ahora, no hay ciudad sin algún modo de memoria y porque, en cierto sentido, toda la actividad política es, continuamente, un ejercicio colectivo de recuerdo y para el recuerdo. Lo cual tampoco significa que la *polis* sea -al modo en que lo ha defendido recientemente Avishai Margalit-, algo así como una "comunidad de memoria": una identidad nacional fundada en una memoria compartida, producto a su vez de instituciones de las que los ciudadanos son responsables colectivamente. En la perspectiva de Margalit, los individuos, en cuanto ciudadanos, serían responsables de que esa memoria tenga institucionalmente lugar, aunque no dediquen sus vidas a rememorar; un poco como son responsables de que el sistema sanitario funcione, aunque no tengan personalmente nada que ver con la medicina. Esta última idea resulta interesante; pero el argumento de Pericles añade que esa memoria por la que existe una responsabilidad colectiva no es, por ello mismo, homogénea ni común, y matiza, además, que la democracia, tal como él la entendía, es la forma más saludable de memoria, un poco como -aunque hay que ser precavidos al establecer paralelismos- un individuo psíquico

¹ *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Tomo II, Madrid, Ctedos, p. 43.

* Aristóteles, *Política*, 1126b; en Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958, p. 19

² Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, 2002.

camente sano es alguien reconciliado con los recuerdos de su vida pasada.

Por supuesto, definir con precisión en qué consiste la memoria colectiva lleva consigo una cantidad de problemas considerable, y el espectador crítico no deja de notar que Pericles -al fin y al cabo, un dignatario en ejercicio de su cargo- parece limitar esa memoria a meros actos conmemorativos más o menos rituales⁴. También es cierto que, desde la perspectiva de nuestro tiempo, contemplaríamos con un punto de ironía las aspiraciones de inmortalidad que la *polis*, entendida al modo de Pericles, promete a sus ciudadanos. Muy pocos de entre ellos estarían hoy dispuestos a dar su vida en algún momento por la comunidad a cambio de la memoria futura. Cuando hoy día se reclama el recuerdo desde una parte de la sociedad, no se hace en aras de la inmortalidad futura sino, mucho más terrenalmente, en aras de la justicia para con los muertos. Es aquí donde surge una cuestión más grave para el planteamiento de Pericles: esa memoria colectiva y pública que justifica la *polis* y a la que sus ciudadanos pueden fiar el sentido de sus acciones más allá del momento es, tiene que ser siempre, una memoria fracturada. Los recuerdos de unos pueden ser diferentes -cuando no inconciliables- con los recuerdos de otros, y el encuentro libre de palabras, ideas y modos de vida, que, en la concepción de Pericles y Arendt, constituye la sustancia de la política, resulta ser, siempre, una confrontación de memorias. Algunas de ellas, además, reprimidas durante largo tiempo. No en vano, forma parte de la discusión política de toda democracia la cuestión de qué historia se escribe y qué memoria se guarda, y la lucha por el poder es, en no pequeña medida, una lucha por el pasado. Si entendemos por memoria pública, muy asépticamente, el conjunto de

discursos acerca del pasado que circulan en el espacio público y de los actos más o menos rituales que tienen lugar en ese espacio y se refieren también al pasado (homenajes -a los caídos o a los alzados a algún tipo de cielo-, conmemoraciones, monumentos, etc.)-, no podemos sino admitir que esa memoria se halla siempre teñida por los recuerdos del vencedor del momento.

No es casual que la cuestión adquiriera especial relevancia hoy día, cuando las sociedades no son tan homogéneas como lo era la ateniense de Pericles y las diferencias entre etnias, culturas o, simplemente, sujetos sociales en constitución implican también historias y recuerdos muy diferentes: historias de pueblos oprimidos, del Tercer Mundo, historias de minorías, de las mujeres, de quienes han pasado por el exilio. Son estas historias, además, las que, al cuestionar cualquier historia colectiva oficial, hacen que la memoria no sea tanto una memoria de audaces hazañas frente al mar o el enemigo -como parecía indicar Pericles- cuanto una memoria del trauma y del daño *dentro* de la misma *polis*. De modo que, por buena que siga pareciendo la idea de Pericles para justificar la convivencia en una comunidad política, se hace preciso reconocer una inversión doble dentro de ella: la memoria no es homogénea, sino diversa y fracturada; y su contenido es más un sufrimiento interno, a la vez fuente y producto de la misma diversidad de la comunidad, que una retahíla de glorias imperecederas.

Así planteado, el problema cae directamente en el centro de lo que se suele llamar "cuestión de la más candente actualidad", y obliga, por ello, a cierta prudencia. Al fin y al cabo, lo que he sugerido es que el buen burgués liberal que Pericles parece ser está de pronto asediado, y con toda justicia, por las múltiples reivindicaciones que la también llamada "sociedad multi-

* La conmemoración, aunque inevitable en la vida pública, no es, sin duda, el modo más limpio de la memoria. Puede verse más al respecto en Todorov, *Memoria del mal, tentación del bien*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 159 y ss.

cultural" - a la que él no podía por menos de saludar-fomenta y ocasiona; a la vez que se encuentra con una responsabilidad desbordante frente a las no menos urgentes "políticas de la memoria". Desde luego, el fango de la actualidad nunca le viene mal al pensamiento y, a veces, le devuelve en valor lo que le quita en brillo. Pero si tiene actualidad es precisamente porque recoge un problema filosófico de fondo: el enfrentamiento de memorias diferentes tiene lugar en la cuestión abierta de identidad y alteridad. La constitución del sí-mismo y el otro, del sí-mismo por lo otro, que ha preocupado a los metafísicos desde Platón, tiene una dimensión en la que los problemas de la memoria juegan un papel fundamental. En este sentido, el horizonte último deja de ser exclusivamente el espacio de lo político y colectivo, para concernir también a la esfera de lo individual. La memoria propia también se ve afectada por "otras memorias" o por "memorias de otros". Y la inserción de la alteridad en la memoria (o de la memoria de lo otro en cada identidad) concierne por igual, en un cierto plano, a lo individual y lo colectivo.

En un cierto plano, porque no deja de haber diferencias esenciales entre lo primero y lo segundo, sobre todo a la hora de la definición de la memoria. Se admite que la memoria individual trabaja, en gran medida, obedeciendo a pulsiones inconscientes (uno no siempre se acuerda de lo que quiere, ni cuando quiere), y los recuerdos tienen muchas veces un papel más encubridor que revelador. Ambos rasgos se dan también, análogamente, en la esfera de lo colectivo; pero si hemos definido en ella la memoria pública como "el conjunto de discursos sobre el pasado que circulan por el espacio público en un tiempo determinado", estamos hablando de lo que en la socie-

dad sería efectivamente consciente. Puede haber, no obstante, discursos silenciados sobre el pasado que, por las razones que sea, -aunque, en general, razones que obedecen a una situación política desfavorable para ello- no llegan a ser públicos y permanecen en el ámbito de lo privado, y no por ello dejan de constituir la memoria colectiva, hasta cierto punto consciente, de una sociedad⁵. Podría incluso aventurarse que el nivel de salud política de una comunidad -o a la inversa, su nivel de trauma- viene dado por la diferencia entre la memoria pública y la memoria colectiva. Finalmente, desde luego, en los casos más extremos, hay memorias -memorias de hechos públicos- reprimidas en la esfera privada misma, en el propio inconsciente de los individuos afectados, como vemos en los largos años que las víctimas de las grandes atrocidades -*Shoa*, Gulag, las represiones franquista o del Cono Sur- necesitan para empezar a hablar. Pero sería un riesgo innecesario hablar de un inconsciente colectivo, como si la memoria político-social a la que se refería Pericles funcionara de modo exactamente paralelo a las memorias individuales. Aun sin suponer algo así, hay un plano común a lo individual y lo colectivo que nos permite plantear el problema de identidad, memoria y alteridad.

Y es que las identidades se constituyen por la vía del recuerdo. En realidad, esa era la intuición de Pericles. Un sí mismo sólo se constituye reflexiva y temporalmente, por la memoria que tenga de sí. El sujeto, decía Leibniz, es la *memoire de soi*. En la medida en que la memoria tenga un carácter narrativo -lo cual aún estaría por discutir- uno es sólo la historia que vaya relatando de sí mismo, y sus acciones no serían suyas sin un recuerdo de ellas posterior. Lo que la in-

⁵ Valgan como ejemplo las historias individuales de represión que los sujetos no han olvidado pero que, en una dictadura, no pueden salir a la luz pública, o que incluso sólo le hacen mucho después de acabada la dictadura. Huelga decir que esta memoria privada reprimida tampoco falta en los sistemas democráticos. Piénsese en historias individuales de parados en nuestro país, o en los diversos síndromes y enfermedades de los soldados estadounidenses a la vuelta de las guerras imperiales.

versión de la idea de Pericles que hemos sugerido plantea es la fractura que surge cuando lo Otro, algo ajeno y extraño, irrumpe en la memoria e irrumpe como memoria, como recuerdo ajeno. ¿Qué pasa cuando la identidad que vive recordándose se ve enfrentada a otro que reclama: "¡Recuérdame a mí!", y sobre todo, "¡Recuerda mi recuerdo!"? Si la identidad se constituye como memoria, ¿qué pasa con la alteridad -en un sentido todavía muy vago de alteridad- de la memoria?

Es cierto que el término "alteridad" se ha convertido -como "memoria"- en una admonición moralista o metafísica de fácil recurso y que proliferan los discursos en nombre de la llamada alteridad radical, a veces con una pretensión de autenticidad semejante a la de esos enormes almacenes que aseguran ser "especialistas en ti", de modo que no siempre es fácil distinguir el grano de la paja. Una perspectiva más cercana a Hannah Arendt aconsejaría, más bien, hablar de una pluralidad de memorias: la política requiere la diversidad de posiciones -en nuestro caso, de memorias- enfrentadas y disputando entre sí en el espacio abierto del agora. Sin embargo, esa pluralidad sólo se hace efectiva cuando tiene lugar la conmoción por el choque con lo extraño. El lado subjetivo de la pluralidad, aquello que viven los agentes y les hace actuar, es justamente la alteridad en lo que tiene de atentado, en el momento en que, como decía Levinas, "el Otro despierta al Mismo como si golpease sus muros"⁶. La exterioridad -exterioridad y extraño tienen la misma raíz- que requiere la acción política, ese salir al espacio abierto y desnudo de lo público, tiene su correlato inevitable justamente en la extrañeza de la alteridad, que obliga a que las relaciones dentro de la pluralidad sean siempre asimétricas. Levinas hablaba, con cierto patetismo no exento de precisión, de una relación sin nexos, una afección sin contacto: un otro

que, irreductible a un contenido, afecta a mi propia identidad, la cual tiene que contener más de lo que ella es capaz de igualar. Es el planteamiento de la memoria que estamos sugiriendo aquí: una memoria del otro que es irreductible a mi memoria -precisamente porque yo soy mi memoria y él es la suya- pero que exige, sin embargo, entrar en mi recuerdo y, a través de él, en la memoria de la *polis*. No hay pluralidad sin alteridad, y desde luego, sin alguna memoria del otro.

La expresión *memoria del otro* contiene, ciertamente, una ambigüedad en la que merece la pena detenerse. Pues toda memoria es siempre de otro. Pero, por un lado, todo recuerdo es siempre recuerdo del encuentro con otro, elaboración del choque con alguien otro ya desde antes de que nadie fuera él mismo o tuviera ninguna identidad. Nada -empezando por el niño y las nacionalidades más presuntamente genuinas- se recuerda a sí mismo antes de haber sido invadido o intervenido por algo extraño. Es la elaboración de la experiencia de esa intervención lo que constituye la memoria de cada uno, y empieza con ello a darle su posible identidad. Como todos sabemos, es una labor difícil, siempre inacabada y con resultados muy frágiles. Por otro lado -otro lado íntimamente ligado a aquél y, muchas veces, también, a su fragilidad- la memoria del otro es aquella que el otro presenta como su recuerdo con la exigencia de que el sí-mismo lo asuma. Lo que ahora se reclama es asumir un recuerdo que no ha sido la experiencia de uno, recordar aquello que uno no ha experimentado, o lo ha hecho desde otra orilla. Cuando la víctima le plantea a su antiguo verdugo, o a sus sucesores: "Recuerda lo que *me* hiciste. Haz memoria de ello; mi memoria, como si fueras yo". Es este segundo aspecto de la memoria del otro el que fragmenta de modo más directo la *polis* de Pericles.

⁶ Levinas, E. "El mismo y el otro", en *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 155.

Ahora bien, ¿es posible recordar el recuerdo del otro? ¿Y cómo, si precisamente es ese recuerdo suyo lo que hace al otro otro, distinto de mí? ¿Y cómo no hacerlo, si sólo así puedo aspirar a concederle cierta dignidad como otro y, quizá, a elaborar de verdad mi propio recuerdo?

Inmanuel Kant, en sus años maduros, solía repetir que la segunda máxima de la sabiduría consistía en *poder pensarse en el lugar de otro*⁷ (la primera era pensar por sí mismo, y sería un buen ejercicio intelectual, no del todo ajeno a nuestro tema, exponer en qué medida una máxima depende de la otra, y hay que poder pensarse en el lugar de otro para saber pensar por uno mismo). Él añadía que algo así era alcanzable sólo para unos pocos, y no antes de haber llegado a los sesenta años de edad; pero Hannah Arendt ha explicado muy bien que esa capacidad para pensarse en el lugar de otro, que sólo posee quien posee Juicio y no es un idiota, es la condición necesaria y suficiente de toda comunidad política y, más aún, de una sociedad cosmopolita -que era para Kant, como es sabido, el fin último de la historia humana-. La ciudad sólo es posible con ciudadanos dotados de juicio crítico, de un "modo amplio de pensar" que les permite "apartarse de las condiciones privadas y subjetivas del juicio para reflexionar desde un punto de vista general (que sólo pueden determinar porque se ponen en el punto de vista de otros) sobre su propio juicio." Pues sólo esa capacidad de juzgar les permite reconocer la pluralidad y las diferencias -sin la cual ninguna política es posible- y, a la vez, no permanecer aferrados a su propia subjetividad privada que, como tal, es incompatible con el espacio público.

"Recordarse en el lugar del otro" parece más difícil que simplemente pensarse en su lugar. Si para esto

último se requiere la imaginación, para lo primero es preciso, de algún modo, haber sido el otro, haber pasado por él -o por ella-: no simplemente hacerse presente algo ausente, que es la labor de la imaginación, sino hacerse presente algo de lo que no se ha tenido ni se puede tener ya experiencia. Sin embargo, algo así exige la *polis* fragmentada de Pericles.

Es cierto que haber sido el otro -y por ello, recordarlo- constituye programáticamente la definición de la Modernidad, al menos en su representante más genuino y conflictivo, Hegel. Lo que éste describía como el proceso de formación de la conciencia moderna consistía en salir de sí, en desgarrarse y sacrificar la propia particularidad, romper con lo más propio e inmediato para, a través de un largo calvario, "regresar a sí mismo desde el absoluto ser otro"¹⁰: al final de ese ejercicio -que al fin y al cabo, como todo final, supone también un recuerdo- podía uno, una comunidad, una época, llegar a sí misma, no tanto para anular definitivamente las diferencias cuanto para mantenerlas a todas unidas, como tales diferencias, en el seno de la propia identidad. Las críticas a Hegel -que más que una refutación han sido un síntoma reiterado del malestar de la modernidad misma- han lanzado la sospecha de que ese paso por el otro haya sido el paseo (a menudo militar) de un farfante que hace como que sale de sí para, en realidad, engullir a todo lo que se encontraba a sus puertas y digerirlo, a través de una memoria muy selectiva, en la llamada historia universal. Y ésta, tal como se la han figurado los europeos occidentales, vendría a ser la versión definitiva de la *cosmópolis* de Pericles, un recuerdo ciertamente muy organizado.

Decidir sobre la legitimidad de esa organización significa, en gran parte, hacer un juicio sobre las vi-

⁷ Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 116.

* Ver *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago University Press, 1982.

⁹ Kant, I., *Crítica del Juicio*, Madrid, Austral, p. 200.

¹⁰ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, p. 42.

siones que esta época nuestra pueda tener de sí misma, y sobre la posibilidad de engarzar historias diferentes y enfrentadas -exigencias de recuerdo- en una historia común. Al fin y al cabo, no se habrá pasado verdaderamente por el otro mientras éste siga presentando su demanda: "Recuerda lo que yo, los míos, pasamos (a manos de los tuyos, o los vuestros)". Y es algo que el otro sólo puede seguir haciendo, y de modo creciente, mientras sea otro. Nadie se integra en la modernidad sin una pérdida que ya es imposible de compensar.

Cabe siempre la posibilidad de narrarla. Y la narración es un modo casi generalmente aceptado de presentar eficazmente en público el propio recuerdo y, sobre todo, de encontrar quien lo asuma y reconozca como tal. De entre todas las formas del lenguaje, quizá ninguna consigue como la narración arrastrar al otro que escucha hacia las propias cuitas o, a la inversa, quien participa de un relato al recibirlo -en cualquiera de sus formas, ya sea como novela, historia más o menos científica o cine- parece acoger al otro respetándolo en toda su alteridad. En la realidad, nadie puede llegar a pasar por el otro, ni ocupar su puesto; pero la experiencia de la lectura de un relato (o del ver una película), consiste en revivir las experiencias de otros con los que, de otro modo, ni siquiera se habría tenido contacto. Por supuesto, esa revivencia tiene lugar en el plano estético; pero los abogados del narrativismo argumentarán que es en ese plano donde se constituyen siempre las identidades. Casi nadie le ha discutido nunca a Ricoeur que la vida se comprende a sí misma narrativamente, y si nadie es el autor de sus días, cada uno llega a ser, con respecto a sí mismo, el narrador de su propia vida, y en esa narración llega a sí. Sólo la narración -se recuerda-, y no razones más o menos lógicas e inflexibles, permite mostrar la diversidad de perspectivas y la contingencia de las acciones, el "podía

haber sido de otro modo, pero, en realidad, ha sido así, y al contarlo le reconozco a lo ocurrido su realidad y, hasta cierto punto, me reconcilio con ella". Las penas, como decía Hannah Arendt citando a Isak Dinesen, "se pueden sobrellevar al ponerlas en un relato (*story*) o al contar un relato acerca de ellas". Y aquel que las escucha, el lector de la narración, tiene que asumir funciones desempeñadas por autores descritos en tercera persona y, de algún modo, al revivirlos y refigurarlos con la lectura, se piensa en el lugar de ellos y se hace con su recuerdo. Uno es la narración que haga de su propia vida; pero esa narración se teje -y debe tejerse- con todas las historias que ha leído y ha oído: historias siempre de otros. La propuesta narrativista, con todo lo que tiene de edificante, aboga entonces por la proliferación de las historias. Cuantas más historias se sepan, cuantas más narraciones se lean, tanta más alteridad habrá quedado acogida en el seno de cada identidad, más comprendidos y acogidos se sentirán todos los otros, más realizada la pluralidad.

Y es cierto que sin *La cabana del tío Tom* no se habría realizado la guerra de Secesión estadounidense, ni se habría puesto final formal a la esclavitud de la población afroamericana. Sin "listas de Schindler", sin Goldhagen, sin las novelas de Primo Levi, no se habría ni siquiera iniciado la elaboración del pasado nacionalsocialista alemán por parte de los descendientes de quienes fueron los verdugos y por todos los europeos que, de un modo y otro, tienen alguna relación con todo lo que pasó. Sin las historias -aun insuficientemente conocidas o leídas- del colonialismo europeo no se empezarán a salvar los abismos que separan el Norte y el Sur del planeta. Sólo lo públicamente ofrecido como narración y reconocido como tal puede ver asumida su pretensión de ser Otro, con sus propios recuerdos y reivindicaciones. Historiadores y novelis-

tas suelen ser muy conscientes de su papel en el trabajo de la memoria colectiva, al poner al descubierto conflictos cuya solución es lo único que puede conducir a una memoria justa. Allí donde ese trabajo no se ha realizado, o las condiciones políticas no han permitido que se lleve a cabo, el conflicto y la diferencia permanece irresuelto.

La cuestión es si la multiplicación y proliferación de las historias, su libre circulación y su asunción por parte de la *polis* como memoria común bastaría para resolver el problema que le hemos planteado a Pén-les. Si la memoria organizada que es la *polis* puede consistir en la reunión de la diversidad de las narraciones como una memoria colectiva común. Hay, al fin y al cabo, en la actualidad, un cosmopolitismo que se presenta así: como una historia multiversal en la que todos los ciudadanos de la *polis* tienen conocimiento, al menos tendencialmente, de todas las historias de los otros. ¿Qué es, al fin y al cabo, el multiculturalismo, en sus versiones más idílicas, sino una sociedad en la que conviven las narraciones más diversas, que tienen por protagonistas, respectivamente, a los diversos grupos sociales y culturales?

Para bien o para mal, el reconocimiento de esa multiplicidad ha sido -así se ha argumentado con sólidas bases- la promesa de un fértil florecimiento sobre las ruinas de las grandes metanarraciones que habían querido dar consistencia a la historia de la modernidad occidental. Pero esas metanarraciones sólo eran -como Lyotard ha tenido particular éxito en demostrar- narraciones particulares de una cultura particular con pretensiones de universalidad¹². La Declaración Universal de los Derechos del Hombre durante la Revolución Francesa comenzaba, muy significativamente:

"Nosotros, el pueblo francés..."¹³, y delataba así en su propio comienzo la particularidad inevitable de quien buscaba erigirse en el portavoz universal de todos los ciudadanos del mundo. Y la verdad es que el precio de la universalización, de la realización de esa metanarrativa -en cualquiera de sus versiones- estaba resultando tan alto que su disolución definitiva y la liberación de las historias particulares, reconocidas como tales, ha sido percibida con alivio general.

Eso explica, en parte, la simpatía con que se acogen en el pensamiento actual propuestas como las de Odo Marquard. Este ha argumentado, con un humor que los lectores no dejan de agradecer, que al desgaste y la despersonalización que conlleva la macrohistoria moderna sólo puede hacerse frente gracias a las múltiples historias que se escapan por los innumerables resquicios de la razón universal. Los estragos de esta última -en la masificación, la aceleración de la vida, la tecnificación y la homegenización- los compensa la naturaleza humana en los miles de pasados, propios y ajenos, que la postmodernidad pone narrativamente a disposición de los nuevos ciudadanos. ¿Cómo sobrevivir sin las historias, más o menos exóticas, más o menos extrañas, de los otros? En lugar de una única historia universal, un historicismo que "permita a los seres humanos -a todos en conjunto y a cada uno de ellos- tener no sólo una historia, sino muchas, en las que se hallan enredados y que pueden y tienen que narrar"¹⁴. Una sociedad multicolor, entonces, que ofrezca para el consumo restaurantes orientales, turismo en ambientes medievales, fes religiosas o espiritualidades más o menos misceláneas, todo presentado en sus respectivas historias, que prometen, al compartirlas, tener también muchas vidas. No siempre serían

¹² Lyotard, J.F., *Histoire universelle et differences culturelles*, en Critique, 1984, p. 19.

¹³ *Ibid.*, p. 567.

¹⁴ Marquard, Odo. *Apologie des Zufälligen*, Francfort, Recklam, 1986, p. 72 (tr. *Apología de lo contingente*, Valencia, Ediciones de Alfonso el Magnánimo, 2000).

compatibles entre ellas, ni tampoco con la propia; pero aumentar el propio repertorio de historias -un poco como Rorty recomienda aumentar el propio vocabulario para remediar la amenaza de incomunicabilidad y vivir en la contingencia- es el único modo de civilizar y enriquecer la vida propia, y de dar cierta consistencia a la *polis*.

Es difícil oponerse a esto, aunque sólo sea por respeto a la tolerancia que respira. Pero considerado así, sin más, se corre el riesgo de resolver el problema de Pericles afirmando que la *polis* tiene, en efecto, una gran historia, que es la reunión de todas las historias particulares de quienes se prestan a convivir en ella, y que a los individuos les merece la pena vivir en ella porque sólo ella recogerá, para disfrute del resto de los ciudadanos, sus historias y las de sus antepasados.

Y, sin embargo, ¿tiene la *polis* una historia? ¿y qué clase de historia es ésta que se limita a ser un encadenamiento ilimitado y, aparentemente, desregulado de historias particulares? Es difícil no ver en ella un cierto indiferentismo casi comercial, como si la diversidad de historias corriera paralela a la de clases de automóvil, cocinas posibles, gustos musicales o estilos de vestir. Hollywood, o el mercado literario, pueden producir en cantidades casi ilimitadas, y en calidad a veces muy alta, historias comprometidas con los asuntos más graves del pasado y del presente, manteniéndolos vivos y, sobre todo, a disposición de los ciudadanos espectadores. Pero el mercado cultural no es la *polis*, ni la solución a su memoria fracturada, aunque lo menos que se le puede pedir a cualquier organización de lo político -y, desde luego, a la que bosquejábamos al comienzo de la *manos de Pericles*- es que deje espacio a un mercado cultural muy rico en historias. Sólo que, precisamente por eso, no puede ser ese espacio, ni puede dejar de atender a las incompatibilidades que inevitablemente se dan entre las historias.

Si lo hiciera, si se convirtiera en un mero escaparate de narraciones, habría resuelto la fractura de la memoria a costa de olvidar la fractura.

En realidad, cubrir la fractura, quizá olvidarla, es, por definición el cometido de cualquier actividad narrativa. Si todo relato lo es siempre de ficción -como señalan a menudo los narrativistas-, es porque su trama articula y da coherencia a una realidad fracturada e imposible de asumir en bruto. Un individuo, un grupo, pueden encontrar su verdad en la narración que hacen de sí mismos -una narración que tiene algo de reivindicativo, de expuesta al reconocimiento de los otros-, en el trabajo de la memoria sobre un pasado traumático y roto -que precisamente por eso empieza a hacerse soportable, como decía Dinesen-; pero si ninguna narración es última y definitiva, si cada narración, además, puede ser reescrita y refigurada, es porque la realidad para la que ella ofrecía una clausura particular siempre acaba por abrirse de nuevo y sobrepasarla. El principio de toda narración consiste en dar coherencia a lo vivido, en dotarle de un encadenamiento imaginario entre un principio y un fin: el deseo se configura por la necesidad de un final que le dé forma a lo ocurrido y a las expectativas: que le dé, incluso, una moral. Pues, como ha sugerido Hayden White, no parece posible narrar sin moralizar¹⁵; ni vivir sin narrar, podríamos añadir.

Está bien que así sea, porque es así como se constituyen los individuos y los grupos, sobre todo cuando reivindican su identidad para presentarse ante sí y ante los otros. Pero es más difícil que sea eso lo que haga una *polis* que, por definición, es el espacio abierto donde se encuentran esos individuos y grupos. Si lo que hemos venido exponiendo hasta aquí tiene alguna consistencia, habrá que admitir algunas consecuen-

¹⁵ White Hayden, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 39

cias para la relación de la memoria con el otro y, sobre todo, para esa comunidad de memoria, de recuerdo organizado, que se nos ofrecía al comienzo para articular y justificar un cuerpo político. Una polis plural, por ser la comunidad donde se presentan las historias, no puede ser precisamente una historia común. En ella, cada memoria se presenta como historia narrada y reivindicada ante los otros, pero por eso mismo ella no puede acabar constituyéndose como una narración en la que se comparta una memoria. Cada narración tiende funcionalmente a cerrar una fractura -"¡Este soy, porque esto hice!" o también: "¡Este soy, porque eso me hiciste!"-. La polis conserva más bien la fractura entre las narraciones, y tiende, por ello, a recordar la fractura que cada narración ocultaba. No puede ser, por ello, un relato común, en la que todos los interesados se sientan acogidos, sino una comunidad de memorias diferentes. No es la memoria común, sino la memoria de la diferencia de las historias que *a polis* es. Lo común, entonces, no sería la historia, sino una capacidad común de recordar y reconocer la diferencia entre los recuerdos, la fractura entre ellos. Si los recuerdos retornan narrativamente sobre el pasado para hacerlo soportable -o aprovechable- en la elaboración de un relato, la memoria política sólo funciona cuando deja al descubierto la huella que ninguna narración puede asumir definitivamente. En primer lugar, porque es la huella de la diferencia entre las narraciones; pero también, podría quizá sugerirse, porque esa huella lo es de una experiencia ajena, de alguien que no puede, ni podrá ya, hablar, aunque, para bien y para mal, tenga sucesores que le recojan en su relato.

Esto significa que la política nunca puede cerrar los traumas del pasado, y siempre resulta sospechosa cuando pretende haberlo hecho. Precisamente, las comunidades más sanas, las que se acercan más a lo que sugeríamos que Pericles proponía serían aquellas en las que esos traumas, los males sufridos por sus diversos componentes, con todas las deudas que plantean, se han podido exponer con más contundencia en historias públicas, en boca de ellos o, más frecuentemente, de sucesores de ellos, o quienes se tengan por tales. Que esa contundencia no cancele el mal, ni lo disminuya, sino sólo permita la posibilidad de exponerlo y reconocerlo en el tiempo como daño realizado, de asumir una deuda impagable, es más bien el lúcido premio que la polis ofrece a los suyos. Pues hay que tener muy poca memoria para creer que se le ha pagado al pasado todo lo que se le debe. Y es verdad que el grupo político dominante en cada caso, que es el más interesado en tener escrita una historia común, tiende a creer que las cuentas están saldadas. Pero el argumento de Pericles reformulado reza, más bien, que merece la pena vivir en *una polis* porque sólo ella ofrece a la diversidad de sus ciudadanos garantías de que nunca les dirá que ha pagado todo lo que les debe.

Promesa, claro está, que sólo tiene sentido con ciudadanos capaces de recordar, gracias a su capacidad kantiana de juzgar en lo diferente, cuánto, por ser ciudadanos, ellos mismos deben todavía. Y esto es algo que los ciudadanos de la democracia más poderosa del planeta olvidan precisamente en estos años, mientras aumentan brutalmente sus deudas con el futuro y con sus contemporáneos.*